

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI ^{a,®}

 0000-0003-0672-8660

^a Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu; Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa;
Instytut Kulturoznawstwa, ul. Szamarzewskiego 89A, 60-568 Poznań, wielkopolskie, PL

[®] Remigiusz.Ciesielski@AMU.Edu.PL

NIEŁATWE INTERPRETACJE

Problemy z badaniami religijności we współczesnej Polsce

Słowa kluczowe: interpretacja badań religijności, język religijny, uczestnik badań.

Streszczenie: Przedmiotem artykułu jest wskazanie najważniejszych trudności związanych z interpretacją wyników badań religii i religijności. Wskazując na społeczno-kulturowe konteksty związane z odczytywaniem wyników takich badań, autor charakteryzuje trzy podstawowe aporie (trudności) interpretacyjne: aporię języka i zastosowanego narzędzia badawczego, aporię interpretacji zachowań o charakterze religijnym oraz aporię powiązaną z intencjami zarówno badacza prowadzącego projekt badawczy jak i intencjami respondenta uczestniczącego w badaniu.

Nie ulega wątpliwości, że współczesne interpretacje wyników badań religijności w Polsce są nacechowane bądź intencjami osób podejmujących analizę, bądź atmosferą wydarzeń związanych z Kościołem, bądź ogólniej – związanych z religią realnych i wyobrażonych problemów istniejących w czasie publikacji badań.

DR HAB. REMIGIUSZ T. CIESIELSKI (1968–), prof. (UAM, Poznań). Mgr: historia, 1997 (UAM, Poznań); dr nauk humanistycznych: nauki o poznaniu i komunikacji społecznej, 2004 (UAM, Poznań); dr hab. nauk humanistycznych: nauki o kulturze i religii, 2019 (UAM, Poznań); prof. UAM, Poznań (2019–). Kierownik (2020–) Zakładu Hermeneutyki Kultury. Zainteresowania badawcze: miejsce i znaczenie modlitwy, liturgii i rytuału w kulturze współczesnej; historia kultury i religii.

Myślę, że powyższe aporie mają także miejsce w procesie prowadzenia badań, które dotyczą sfery religijności w Polsce. O ile powtarzane tematycznie badania są być może mniej podatne na naciski nastrojów społecznych, tak te mające zadanie wychwytywać punkty zwrotne starają się raczej podążać za interesującymi obszarami. Poszukiwanie nowości tematów sprzyja przerysowaniom, które wprawdzie przyciągają uwagę, ale nie wyrokuje o tym, czy badany problem znacząco odcisnie swoje piętno na religijności. Nie należy też przemilczać faktu, że w relacji pomiędzy osobą prowadzącą wywiad a respondentem, szczególnie w pytaniach odnoszących się do materii imponderabiliów społecznych (a praktyki religijne są z nimi powiązane), respondent stara się odpowiadać zgodnie z tonacją pytania stawianego w badaniu. Uwagi te nie mają na celu podważania wyników badań. Ludzie powiązani z życiem Kościoła katolickiego w Polsce wiedzą doskonale, jak mają się sprawy praktyk religijnych w rzeczywistości, są one powiązane z diagnozami odnoszącymi się do zastanego stanu rzeczy, który jest upowszechniony.

Dyskusje o kondycji Kościoła katolickiego w Polsce jak i powracające fale dywagacji wokół miejsca religii w życiu społecznym, które są niekiedy powodowane publikacją interpretacji wyników badań opisujących polską religijność, skłoniły mnie do ponownego przeglądu moich refleksji nad badaniem religijności i przedstawienie, moim zdaniem, najważniejszych pytań, jakie należy sobie postawić przed dokonaniem analizy badań opisujących powyższy obszar. Szerzej tym tematem zajmowałem się w pracy *Kulturowe i społeczne badania modlitwy katolickiej* jak i w artykułach publikowanych na łamach „Przeglądu Religioznawczego”. Głównym celem publikacji jest zaprezentowanie najważniejszych problemów w interpretacji wyników badań prowadzonych nad szeroko pojętą religijnością w taki sposób, by odbiorca interpretacji wyników badań miał świadomość konieczności podjęcia krytycznej lektury tekstu przedstawiającego fragment obrazu, składający się na wieloaspektową całość.

Kościół w Polsce żyje w przestrzeni wielu nakładających się na siebie kryzysów, od kryzysów o charakterze obyczajowym czy ekonomicznym, poprzez kryzysy społeczne związane np. z reakcją Kościoła na pandemię oraz z synodalnością i jej konsekwencjami, po kryzysy kulturowe związane ze zmianą miejsca i rozumienia religii i praktyk religijnych przez Polaków. Niewątpliwie należy tu naświetlić problem związany nie tyle z procesami sekularyzacyjnymi, ale problem, który określa się procesem prywatyzacji religijności.

1. Wymuszanie zmian

Praktykowanie religijności w pierwszych dziesięcioleciach XXI wieku doznało ogromnych przemian, które dla badaczy religijności są łatwe do uchwycenia, bo widoczne. Ks. Jan Sochoń w opublikowanym na początku pandemii Covid-19 tekście ukazał ważne współrzędne, według których można próbować opisać tę „katastrofę religijności zbiorowej”. Jak zauważa: „Okazało się, że chcąc obronić się przed rozprzestrzenianiem się Covid-19, trzeba unieruchomić w bardzo poważnym stopniu wspólnotowy wymiar życia, a co za tym idzie wydestylować niejako z religii jedną z jej cech konstytutywnych. Skoro religia w klasycznym ujęciu definicyjnym to ontyczna relacja między człowiekiem i osobowo pojętym Absolutem, w języku religijnym nazywanym Bogiem, w którym osoba ludzka uczestniczy jako w ostatecznym źródle swego istnienia i ostatecznym celu życia, to okazuje się, że ta więź człowieka z Bogiem musi być przez niego przyjęta, wyrażona w określonym kulcie oraz potwierdzona w aktywności moralnej. Czyli że w pełni może się rozwijać jedynie przy współdziałaniu innych osób. Z tej racji społeczność religijna akceptuje pewne wzorce zachowania religijnego, ustala formy kultu, w tym liturgii itd. Trudno wyobrazić sobie religię odartą z tego rodzaju perspektywy”¹.

Ks. Sochoń zauważa, że rytuał religijny miał w czasie pandemii postać rudymentarną z powodu wyciszenia w osobistym przeżywaniu religijności tajemnicy obecności Boga pośród ludu Bożego. „Chodzi głównie o Eucharystię rozpoznawaną i przyjmowaną jako skuteczny dar Boga, jednoczący z Nim oraz z innymi ludźmi, otwierający drogę ku zbawczej rzeczywistości nieba. Spostrzegamy biały opłatek wzniesiony nad ołtarzem, odczuwamy smak chleba, a realnie spotykamy samego Chrystusa”².

W kontekście uwag podniesionych w pierwszych zdaniach tekstu Sochoń stawia dwie tezy na temat kondycji religijności w okresie pandemii. Wpierw konstatuje, że jeżeli zamknięcie świątyń dla sprawowania rytuałów religijnych będzie długotrwałe, doprowadzi to do skostnienia, a nawet powolnego wymierania, życia religijnego. Po drugie zaś, zaproponowany przez Kościół w Polsce sposób wypełniania nakazów związanych z praktykowaniem religijności, powiązany jedynie z jej indywidualnym praktykowaniem, doprowadzi do zerwania rzeczywistej łączności z sakra-

¹ J. Sochoń, *Samotny w kościele?*, <https://teologiapolityczna.pl/ksjansochonsamotnyw-kościele> [8.02.2024].

² Tamże.

mentalnym wymiarem Kościoła. To uwagi, które wymagają poważnego zastanowienia się nad konsekwencjami tak opisanego stanu rzeczy, np. nad tym jak zrozumieć odpowiedzi respondenta uczestniczącego w badaniach religijności na pytania o osobiste praktyki, np. modlitwne, czy to praktyki związane z nakazem Kościoła czy też z koniecznością zaspokojenia własnej potrzeby duchowej niekoniecznie realizowanej na sposób oczekiwany przez Kościół.

Autor konkluduje: „Tylko w takiego rodzaju odniesieniu, powiązanym z kultem (liturgia i modlitwa, także osobista), może spełniać się autentyczna chrześcijańska religijność. Stąd niezgoda na protestanckie przeformułowanie rozumienia Kościoła dążące do określenia jego istoty raczej w kategoriach Słowa Bożego niż relacji sakramentalnych, a w radykalnej postaci głoszące, iż prawdziwy Kościół jest ciałem niewidzialnym, ponieważ to, co decyduje o zbawieniu człowieka i jego członkostwie w Kościele, jest wewnętrznym aktem wiary. Przypuszczam, że niedogodności wiążące się z obostrzeniami dyktowanymi przez warunki powstałe na skutek śmiertelnej zarazy, mogą doprowadzać do ożywiania się eklezjalnych tendencji o posmaku protestanckim”³. Szerzej na ten temat konsekwencji w realizacji praktyk religijnych związanych z przepisami przyjętymi przez Episkopat Polski piszę w tekstach opublikowanych w „Przeglądzie Religioznawczym” oraz (wraz z B. Kirchnerem) w tomie *Fenomen paidei w czasach zarazy*⁴.

Nie tylko tak dramatyczne wydarzenia jak pandemia Covid-19, ale i informacje dotyczące problemów, z jakimi boryka się Kościół w Polsce, mają bezpośredni wpływ na to, jak poszczególni ludzie definiują w indywidualnym oglądzie kategorie takie, jak religia, religijność czy też konieczność realizowania praktyk religijnych. Takie wydarzenia zwykle naruszają poczucie stabilności i narzucają wymogi rozluźnienia dotychczasowych granic, rysowanych kategorii, obszarów, które dotąd były traktowane jako niezmiennie, niepodlegające wyborom. Dlatego nie powinien budzić ogromnego zdziwienia fakt, że zarówno religia jak i religijność stały się w odbiorze społecznym pojęciami nieostryimi, których zakres jest często definiowany przez ich przeżycia osobiste. Nieostrość granic widoczna jest w samym konstruowaniu dychotomii religijne *contra* niereligijne.

³ Tamże.

⁴ B. Kirchner, R.T. Ciesielski, *Problem uczestnictwa w liturgii w czasie pandemii koronawirusa*, w: *Fenomen paidei w czasach zarazy*, red. E. Baum, Sz. Cofta, A. Grzegorzczak, Poznań 2022, s. 137–149.

2. Płynność definicyjna

Różnorodność definicyjna kategorii religijności stanowi dość duży problem dla badaczy kultury religijnej w Polsce. Pomimo konstruowania definicji czy to o charakterze opozycyjnym, czy definicji dopełniających się, żadna z definicji religii nie doczekała się powszechnego uznania. Można zgodzić się z tezą, że niemożliwe jest skonstruowanie takiej definicji religii, która byłaby dostatecznie pojemna i precyzyjna, by pozwolić na ostre oddzielenie zjawisk religijnych od niereligijnych, zwłaszcza będących nośnikami podobnych przeżyć, znaczeń czy wartości. Brak konsensu co do kryteriów określających, co jest zjawiskiem religijnym, a co nim nie jest, pociąga za sobą różne, często sprzeczne wnioski wynikające z definiowania tej kategorii. W praktykach współczesnej religijności katolickiej, kiedy praktyki religijne zyskały nawet miano wydarzeń religijnych coraz trudniej orzec, czy uczestnicy tych praktyk rzeczywiście praktykują ćwiczenia religijne, czy jedynie traktują je jako sposób spędzania wolnego czasu.

Tutaj należy szczególnie pamiętać, że kategoria „religia” weszła do powszechnego użycia we współczesnych językach europejskich w znaczeniach opozycyjnych: religia – pogaństwo i religia – kultura. Do porzucenia tego dychotomicznego wykorzystywania pojęcia religii i do zrekonstruowania tej kategorii zmusiło badaczy dokładniejsze poznanie religii ludów pierwotnych, dokonane w XVIII w. oraz religii antycznych, takich jak staroegipska, asyryjsko-babilońska w XIX w. oraz Sumerów w XX w. Zapewne dlatego podjęto próby zdefiniowania zjawiska religii w kontekście jej funkcjonowania i wypełnianych przez nią ról, opisywanych w różnych kulturach. Znalezienie odpowiedzi na pytanie, jak zatem sformułować obiektywną definicję religii, leży w opisie wszystkich jej przejawów, ale takich, które są różne od innych dziedzin kultury. W fenomenologicznym ujęciu kultury powstały definicje ogólne, które znajdowały sens tej kategorii, czy to jak wskazuje Gerard van der Leeuw w przekraczaniu granic życia⁵, czy według Maxa Schelera w osobowym przeżyciu świętości⁶ lub jak wskazuje Rudolf Otto w doświadczeniu tajemnicy świętości⁷, czy wreszcie jak mówi Mircea Eliade w kontakcie z tym, co realne i co jest

⁵ Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997.

⁶ Por. M. Scheler, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, Kraków 2004.

⁷ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, Wrocław 1993.

kontynuacją zaistniałego kiedyś wydarzenia⁸. Warto w tym kontekście przytoczyć uwagę zamieszczoną we wstępie wystąpienia Aldo Giorgio Garganiego z historycznego seminarium na Capri: „Refleksja o religii jest dziś narażona na niebezpieczeństwo: na największe spośród grożących jej niebezpieczeństw, na groźbę objęcia tematów religii troską wynikającą z tradycji metafizycznej, ile z pozytywizmu, troską o potwierdzenie realności i obecności bytów, których dotyczy dyskurs religijny”⁹.

We współczesnych badaniach nad religijnością i praktykami religijnymi należy pamiętać nie tylko o dokonaniach metodologicznych wypracowanych w naukach społecznych, ale przede wszystkim nie należy pomijać dokonań teologii, która wytworzyła język wykorzystywany w społecznych przekazach na temat religijności w kulturze. Chcąc mieć pewność, co jest badane, należy definiować i zoperacjonalizować pojęcia religii i religijności, tak by ich ujęcie rzeczywiście wyraźnie odgradzało badane zjawisko od innych osobliwości życia społecznego. Dlatego warto mieć w pamięci ustalenia poczynione przez Meredith McGuire, mówiące o tym, że religijność i praktyki religijne należy analizować w kontekście społecznym¹⁰. Zdaniem McGuire, badacze religii stosują dwie podstawowe strategie definicyjne: definicje substancjalne mówiące, czym religia jest i definicje funkcjonalne, precyzujące co religia w społeczności sprawia.

McGuire przywołuje ustalenia M. Spiro, który wskazuje, że religia to „«Instytucja składająca się z kulturowo uformowanych interakcji, kulturowo postulująca istnienie istot nadludzkich». Poprzez «instytucje» w definicji tej rozumie się społecznie ukształtowane schematy zachowania i przekonań. Wszystkie instytucje obejmują przekonania, schematy działania oraz systemy wartości; kluczową cechą religii jest to, że przekonania, schematy działania oraz wartości odnoszą się do «istot nadludzkich»”¹¹. Definicja ta precyzyjnie ustala, czym religia jest. Spiro pozwala na uchwycenie nie tylko instytucji odpowiedzialnej w społeczeństwie za pole obejmowane kategorią religii, ale także przybliżyć rolę, jaką ona odgrywa w strukturze społecznej, obejmując całość relacji zachodzących

⁸ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2009.

⁹ A.G. Gargani, *Doznanie religijne jako wydarzenie i interpretacja*, w: *Religia*, red. J. Derriada, G. Vattimo, Warszawa 1999, s. 135.

¹⁰ M. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2002, s. 40–41.

¹¹ M. Spiro, *Religion: Problems of definition and explanation*, w: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton, London 1966, s. 98, cyt. za: McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, s. 41.

między instytucją, a tym co jest nazywane „istotami nadludzkimi”. Doprecyzowując zakres definicji religii, można także skorzystać z kolejnych wypowiedzi McGuire: „Definicje substancjalne są odpowiednie do badania religii w społeczeństwach relatywnie stabilnych, które niosą niewiele problemów związanych ze zmianą społeczną oraz stosowaniem się do różnic międzykulturowych. Definicje substancjalne są problematyczne właśnie dlatego, że są ograniczone historycznie i kulturowo, opierając się na tym, co uznawano za religię w danym miejscu i czasie. Z uwagi na swe oparcie w doświadczeniu historycznym Zachodu, definicje substancjalne są często zbyt wąskie, by objąć niezachodnie zjawiska religijne. Definicje substancjalne są czasem zwoźniczo zgrabne”¹². Uwarunkowania czasowe, które moim zdaniem są najistotniejszą zaletą definicji substancjalnych, mogą zdaniem autorki prowadzić do nieporozumień utożsamiania w badaniach postaci świętych istotnych dla danej kultury z np. postaciami wróżek. Jest to jednak trudność łatwo usuwalna, gdy przyjmuje się, że badaniem religii powinny zajmować się osoby, które posiadają nie tylko wiedzę o teologii danej religii, ale potrafią łatwo odróżnić system religijny od systemu baśniowego.

Trzeba pamiętać o istotnej przeszkodzie we współczesnych badaniach religijności związanych ze stosowaniem definicji o charakterze substancjalnym. Nie wyjaśniają one zmiany religijnej, a ekspresje religijne z danego obszaru i okresu historycznego, które podlegają zmianom, eliminują z pola religijnego¹³. Ta mała aplikowalność do badań religii w dłuższym czasie jej trwania może rzeczywiście wpłynąć na jakość pozyskanych wyników badań. Co więcej, badanie ekspresji religijnej nawet w krótkim czasie jej obserwowania, może nastęrczać wiele kłopotów interpretacyjnych. Nie trudno dziś zauważyć, że w Polsce, szczególnie od lat siedemdziesiątych XX wieku, przyjęto sposób praktykowania religijności opartej na emocjonalnym jej przeżywaniu. O tych ograniczeniach w stosowaniu definicji substancjalnych należy pamiętać szczególnie dlatego, że łatwo nimi opisać nastrój zmiany społecznej ale nie samą zmianę. Problemem staje się także samo uchwycenie zmiany danej ekspresji, jako tej samej lecz w innej postaci, a nie jako odmiennej, nowej formy wyrazu. W takim podejściu można pochopnie mnożyć byty, zamiast je identyfikować jako zaistniałe w tej samej klasie zjawisk.

¹² Tamże, s. 42.

¹³ Tamże, s. 42–43.

Niewątpliwie bardziej pragmatyczne w badaniach współczesnych zachowań religijnych są definicje funkcjonalne, choć i one nie są pozbawione ograniczeń. W takim sposobie badania religii i jej roli w społeczeństwie treść wierzeń jest mniej ważna, a istotą badań są konsekwencje wpływu religii na badaną jednostkę. „Przydatnym przykładem definicji funkcjonalnej jest definicja religii według Cliffoda Geertza: „Religia jest (1) systemem symboli, które doprowadzają do (2) wytworzenia się u ludzi skutecznych, powszechnych oraz trwałych usposobień i motywacji (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego porządku egzystencji oraz (4) przybieranie tych koncepcji w taką powłokę rzeczywistości, iż (5) owe usposobienia i motywacje wydają się wyjątkowo rzeczywiste”¹⁴. W obszarze badań kulturoznawczych można wskazać w tego typu definicjach wiele istotnych cech pomocnych w uchwyceniu prawdziwego sensu religii w badanej społeczności. Odnalezienie w badaniach nad religią tego, co jest sensem danej kultury, pozwala na wytyczenie obszaru, który można nazwać wrażliwością symboliczną istniejącą w danej kulturze. Co więcej, można w badaniu religii, za pomocą tego narzędzia definicyjnego, wyznaczać także, poprzez użycie wskaźnika nastroju, emocjonalne aspekty problemów, które w społeczności są związane, czy też rozwiązywane w polu znaczeniowym religii¹⁵. „Wśród funkcji, na jakie wskazują rozmaite socjologiczne definicje religii, znajdują się dostarczanie poczucia ostatecznego sensu, próba interpretowania tego, co nieznanne oraz kontrolowania tego czego nie da się kontrolować, personifikacja ludzkich ideałów, integracja kultury i legitymizacja systemu społecznego, projekcja ludzkich znaczeń i wzorców społecznych na jakąś wyższą całość, a także próba podjęcia najistotniejszych problemów ludzkiej egzystencji”¹⁶. W pragmatycznym używaniu definicji funkcjonalnych w badaniu religii można dotrzeć do danych pozwalających w pewnym sensie opisać zakres i natężenie imponujących społecznych obecnych w badanej społeczności i u badanych osób.

3. Stawianie granic dowolności

M. McGuire zwraca również uwagę na rolę społecznej atrybucji *sacrum* związanej z rozróżnieniem na *sacrum* i *profanum*, które odnosi się

¹⁴ C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, w: *Socjologia religii: antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2003, s. 42.

¹⁵ Por. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, s. 44.

¹⁶ Tamże.

do postawy czcicieli. *Sacrum* odnosi do tego, co społeczność wydziela jako święte i chroni je przed *profanum* za pomocą szczególnych pryncypiów¹⁷. Zasadnicze dla badania przestrzeni kultury, rozdzielane przez zakresy ontologicznego funkcjonowania sfer *sacrum* i *profanum*, mogą, na co zwraca uwagę autorka, prowadzić do uznawania za religijne zachowań o charakterze politycznym. Zapewne ta aporia byłaby łatwiejsza do zniesienia, gdyby posługiwać się ustaleniami nauk historycznych. Trudno zidentyfikować w historii kultury Zachodu moment, w którym doszło do odłączenia sfer politycznych i religijnych¹⁸. Istotną wskazówką podawaną przez McGuire w refleksji nad durkheimowskimi *Elementarnymi zasadami życia religijnego* jest uwaga, że nie można zajmować się badaniem religii nie mając faktycznego przygotowania w zakresie teologicznych zasad badanej sfery. Drzewo może być eksponatem dendrologicznym, ale może posiadać także istotne znaczenie sakralne dla badanej religii. Takich podstawowych błędów można uniknąć znając granice *sacrum* i *profanum* istniejące w danej kulturze. W zasadzie znając te granice, ale także te granice świadomie stawiając, w odróżnieniu od tego jak się często współcześnie dzieje, kiedy te granice są zbyt intuicyjnie rysowane i równie intuicyjnie przemieszczane.

Jak zauważa McGuire definicje funkcjonalne swoim zakresem opisują to, co zawiera się w treści definicji substancjalnych. Ten większy zakres może prowadzić do pewnego rodzaju błędnego identyfikowania zachowań religijnych. „Geertz wskazuje, że jego definicja religii obejmowałaby na przykład golf, nie wówczas, gdy dana osoba po prostu grałaby w niego z pasją, ale wówczas gdyby golf postrzegany był jako symbol jakiegoś transcendentnego porządku¹⁹. Definicje funkcjonalne jako «religię» uwzględniają często zjawiska, takie jak nacjonalizm, maoizm, marksizm, psychologizm, spirytualizm a nawet ateizm. W niektórych definicjach

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. Ł. Kutyło, *Teorie socjologiczne a religia. Między sekularyzacją a desekularyzacją*, Łódź 2012, s. 23–35.

¹⁹ Przykładem na to może być sytuacja z prowadzonych przeze mnie badań, kiedy badając znaczenie duchowości karmelikańskiej w kulturze Europy, podczas prowadzonych rozmów, indagowany wskazywał, że badany tekst powinien być przedmiotem refleksji psychiatrycznej a nie religioznawczej. Mając świadomość zasięgu i intensywności duchowości karmelikańskiej w dziejach religijności Zachodu, przy takim założeniu należałoby wykluczyć rzeczywistość *sacrum* opisywaną pismami Teresy z Avila. Jednak wiedza pochodząca choćby z badań historycznych, bezsprzecznie wskazuje, jak ważnym składnikiem religijności europejskiej był ten rodzaj przeżywania czy też odkrywania *sacrum*, jaki identyfikuje się z Teresą Wielką.

funkcjonalnych uwzględnia się nawet religijne cechy mniej całościowych działań ludzkich, takich jak sport, sztuka, muzyka i seks”²⁰. To są przeszczerzenie, które mogą być wyznaczone jako pola religijne, właśnie dzięki pojemności definicji funkcjonalnych, ale także dzięki nieumiejętności badacza, a czasem ignorancji badacza, w odróżnianiu tego co religijne, od tego co ma jedynie znamiona religijności, ale nią nie jest. Nadmierna inkluzywność definicji funkcjonalnych, pozwalająca na włączenie różnych elementów w pole identyfikowane w badanej społeczności jako obszar religii, jest najpoważniejszym zastrzeżeniem w pochopnym przyjmowaniu w badaniach paradygmatu funkcjonalnego. „Pojemność definicji funkcjonalnych to zarazem błogosławieństwo, jak i obciążenie. Choć definicje funkcjonalne są mniej ograniczone kulturowo i historycznie, ta inkluzywność sprawia, że trudno jest wykorzystać je w badaniach empirycznych, wymagających precyzyjnych, mierzalnych kategorii. Niektórzy krytycy twierdzą, że strategie funkcjonalne prowadzą do wszechobjmujących kategorii, niemal wszystko, co ludzkie, definiując jako religię”²¹. Dlatego badaczka religii postuluje, że to strategia badawcza powinna być podstawowym kryterium tego, którą z definicji religii będzie się posługiwał badacz, który powinien mieć na uwadze przede wszystkim to, jakie aspekty życia religijnego w danej społeczności chce uchwycić swoim badaniem. Oprócz trudności definiowania religii w badaniach tego obszaru można wskazać na wiele innych problemów, m.in. w związku z operacjonalizacją pojęć, które pozwoliłyby na poddanie ich empirycznej sprawdzalności. Nietrafne definiowanie pojęcia religii, a także błędne operacjonalizacje skutkują tym, że zebrany materiał empiryczny jest bezużyteczny z punktu widzenia celu badań. W przypadku badań religijności jest to sytuacja, gdy analizuje się zachowania ludzi nawet te uznawane przez nich za religijne, niemające jednak nic wspólnego z *sacrum*.

Poszukując definicji religii, która będzie nie tylko jednoznaczna ale i pozwoli na uzyskanie jak najobszerniejszego materiału badawczego, należy pamiętać o ustaleniach Petra L. Bergera. W jego podejściu do definiowania religii ważne jest włączenie jej w procesy konstruowania rzeczywistości społecznej. Pomimo iż Berger twierdzi, że u podstaw różnych religii tkwią te same matryce doświadczeń religijnych i jej główną funkcją jest legitymizacja porządku społecznego, jego wskazania porząd-

²⁰ McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, s. 44–45.

²¹ Tamże, s. 45.

kują obraz religii. Zwraca on uwagę na istotny dla mnie fakt, że religia ma znaczenie w nadawaniu jednostce tożsamości, stanowi ochronę przed zjawiskami anomii społecznej m.in. dzięki wprowadzeniu uniwersalnego porządku znaczeń, którą nazywa transcendencją codzienności poprzez tzw. świętą kosmizację.

Biorąc pod uwagę przyjęte cele badawcze i niejednoznaczność zaprezentowanych wyżej definicji uważam, że najskuteczniejszym narzędziem dla spełnienia celów prowadzonych badań religioznawczych będzie przyjęcie definicji religii zaproponowanej przez Bergera. Wskazuje on, że „Religia to wynikający z dualistycznego rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i transcendentalnej system wierzeń, który choć sam jest nie do zweryfikowania empirycznie, pozwala wyjaśnić to, co niemożliwe jest do poznania przez zmysły i czego nie można wyjaśnić w inny sposób, są to też symbole i formy zachowań odpowiednie dla tego systemu, a także zbiór wartości i norm moralnych odwołujących się do autorytetu Boga i Kościoła, konstytuujących wzór osobowy człowieka religijnego, oraz jednocząca we wspólnotę organizacja kościelna. System ten stanowi układ odniesienia dla jednostki w jej życiu codziennym i podstawę radzenia sobie z ostatecznymi problemami życia”²². Tyle tylko, że tak jak wskazywałem w pierwszych uwagach tego tekstu, autorytet i miejsce Kościoła zmieniły swoją rangę i znaczenie w życiu społecznym. Szerzej o problemach metodologicznych, które mają wpływ na interpretację wyników badań religijności we współczesnej Polsce piszę w pracy *Kulturowe i społeczne konteksty modlitwy katolickiej*, tutaj zaś przedstawiam te, które mają największy wpływ na realizację badań jak i na interpretację uzyskanych danych. Należy mieć w pamięci, że to, co dla interpretatora wyników badań najważniejsze – czyli jakość narzędzia wykorzystanego w badaniu, język zadawanych pytań, czas w jakim badanie jest prowadzone, jak i ton stawianych pytań w tak delikatnej materii, jaką jest religia i praktykowanie religijności, mają decydujący wpływ na jakość otrzymanych wyników badań. W atmosferze ośmieszania zarówno Kościoła, obowiązujących w Kościele zasad, jak i samych praktyk religijnych bardzo trudno uzyskać miarodajne wyniki badań. Sam podczas prowadzenia badań spotykałem się z cynizmem i dyskredytowaniem tematu przez osoby, które były respondentami. Sądzę też, że nie powinno się pomijać faktu coraz słabszej wiedzy religijnej respondentów, po części związanej z kryzysem liczby

²² PL. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997, s. 222.

osób korzystających z lekcji religii jak i ze swoistą infantyлизacją języka religijnego powiązanego z wprowadzaniem do niego pojęć rodem z kultury popularnej w miejsce hermetycznego klasycznego języka teologii.

Ważnym elementem prowadzonych badań nad religijnością jest zapewnienie samemu tematowi badań swoistej powagi i godności.

Nie mam kompetencji psychologa, dlatego z ogromną uwagą przeczytałem pracę Marty Bożewicz pt. *Nowy język badań sondażowych nad religijnością*. Autorka dość wyraźnie wskazuje, że poza problemami, które występują na etapie konceptualizacji i operacjonalizacji narzędzia badawczego, badania religijności dostarczają również innych, od poruszonych przeze mnie wyżej, tkwiących już u podstaw definicyjnych, trudności interpretacyjnych. Badacze starają się wyciągać ciekawe i istotne wnioski, choć czasem dane, na podstawie których to czynią, nie dają do tego wyraźnych podstaw. Ten sam wynik bywa interpretowany na różne sposoby. W sposobie interpretowania wyników – podobnie jak w języku kwestionariusza – widać przyjęte niekiedy z góry założenia i ukierunkowane chęcią potwierdzenia wybranej tezy podejście badacza. Jak już wskazano we wstępnej części niniejszego tekstu, badaczom oraz komentatorom wyników badań nad religijnością nie udaje się uniknąć subiektywnych ocen, choć ich interpretacje mają charakter normatywny²³.

Autorka przekonująco ilustruje to założenie. „Przykładem operacjonalizacji wychodzącym naprzeciw badaniu bardziej kwestii jakościowych niż ilościowych religijności jest szereg pytań o doświadczenia religijne, które badani przeżywają osobiście: wewnętrznej radości podczas modlitwy, pewności wysłuchania modlitw, Bożej Opatrzności, bezpośredniego kontaktu z Bogiem podczas modlitwy, wszechogarniającej miłości od Boga, uzdrowienia duchowego lub fizycznego, nawrócenia religijnego, objawienia Boga, Matki Boskiej, świętych, usłyszenia głosu Boga, ale też doświadczenia negatywne, np. utraty wiary, nieobecności Boga, zjednoczenia z naturą, obecności szatana, pozostawania poza ciałem, glosolalia. Weryfikacja posiadania tego typu doświadczeń przez respondentów umożliwi bardziej trafne wnioskowanie o intensywności życia religijnego niż w oparciu o podstawowe wskaźniki praktyk. Trzeba jednak podjąć próbę odkrycia, co badani rozumieją pod wymienionymi wyżej terminami, aby rzetelnie opisać doświadczenia ludzi”²⁴. To oczy-

²³ M. Bożewicz, *Nowy język badań sondażowych nad religijnością*, Warszawa 2022, s. 23.

²⁴ Tamże.

wiste wskazanie wydaje się być pomijane przez badaczy religijności, m.in. u tych, którzy badają jedynie liczbę *communicantes* i *dominicans* w Kościele katolickim. Samo bycie w świątyni, na co wskazuję w moich publikacjach, nie jest wystarczającym wskaźnikiem tego, że dana osoba praktykuje niedzielną Mszę św. Możemy na pewno powiedzieć, że była ona w świątyni i właściwie nic więcej. Niestety ten sam problem interpretacyjny możliwy jest także w przypadku podawania liczby osób przystępujących do komunii.

Bożewicz podaje przykłady pytań, które mogą znieść powyższe aporie interpretacyjne. „Oddanie głosu respondentom wyraźnie widoczne jest też w pytaniu o warunki bycia chrześcijaninem. Brzmi ono następująco: «Są różne wyobrażenia co do tego, jakie warunki trzeba spełnić, by móc uznać się chrześcijaninem, co jest niezbędnym warunkiem bycia chrześcijaninem, co jest warunkiem niekoniecznym, a co w ogóle nie jest takim warunkiem?». Możliwe odpowiedzi autor podzielił na cztery grupy opinii respondentów: «1) wiara i zachowania religijne, 2) etos chrześcijanina, 3) wybrane postawy chrześcijanina, 4) czym kieruje się chrześcijanin w swoich decyzjach». Wnioski z takiego badania mogą być pomocne w ustaleniu wagi poszczególnych wymiarów religijności obecnych w literaturze i zrozumieniu znaczeń nadawanych przez badanych. Znów jednak daleko im do dogłębnego, a więc trafnego i rzetelnego badania religijności ludzi, ponieważ w takim pytaniu wypowiadają jedynie swoje zdanie na temat bycia chrześcijaninem, a nie zdają sprawę z osobistych doświadczeń”²⁵. To kolejna trudność, która może być powiązana z interpretacją wyników badań nad religijnością. Trzeba mieć świadomość, że respondent może być osobą, w której życiu dokonała się przemiana o charakterze religijnym, może to być zarówno nawrócenie jak i odejście ze wspólnoty Kościoła. Uzyskując odpowiedzi nasycone osobistymi przeżyciami religijnymi, należy do ich interpretacji podejść ze szczególną ostrożnością, tak aby nie zafałszować wyników uzyskanych w prowadzonym badaniu.

* * *

W tekście starano się nakreślić najbardziej jednoznaczne problemy, które napotyka czytelnik podczas lektury wyników badań nad religią i religijnością. Można je scharakteryzować jako trzy podstawowe aporie: aporia

²⁵ Tamże, s. 25.

języka i zastosowanego narzędzia badawczego, aporia interpretacji zachowań o charakterze religijnym oraz aporia związana z intencjami zarówno badacza prowadzącego projekt badawczy jak i intencjami respondenta tych badań. Jestem daleki od twierdzenia, że badania religijności są najtrudniejszym obszarem badawczym w przestrzeni nauk humanistycznych i społecznych. Zapewne istnieją równie trudne obszary, zwykle związane z ludzkimi doświadczeniami i znaczeniami, jakie im nadają niezależnie od ich treści. Jednak to wyniki badań nad religijnością mają swoją ogromną cenę, gdyż dają asumpt na przyzwolenie zmian zakresu znaczeniowego imponderabiliów społecznych czy też przekształceń w *corpusie* wrażliwości aksjologicznej. Dlatego umiejętność samodzielnego interpretowania wyników tych badań wydaje się dzisiaj szczególnie ważna, zarówno dla osób odpowiadających za życie religijne jak i osób obserwujących dynamikę współczesnej sceny politycznej.

NOT EASY INTERPRETATIONS

Problems of religiousness research in contemporary Poland

Keywords: interpretation of religiosity research, religious language, research participant.

Abstract: The subject of the article is to indicate the most important difficulties related to the interpretation of the results of research on religion and religiosity. Pointing to the socio-cultural contexts related to the reading of the results of such research, the author characterises three basic interpretative aporias: the aporia of the language and the research tool used, the aporia of the interpretation of religious behaviour, and the aporia related to the intentions of both the researcher conducting the research project and the intentions of the respondent participating in the study.

BIBLIOGRAFIA

- Berger P.L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997.
- Bożewicz M., *Nowy język badań sondażowych nad religijnością*, Warszawa 2022.
- Ciesielski R.T., *Kulturowe i społeczne konteksty badań modlitwy katolickiej*, Poznań 2018.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 2009.
- Gargani A.G., *Doznanie religijne jako wydarzenie i interpretacja*, w: *Religia*, red. J. Derriada, G. Vattimo [i in.], Warszawa 1999, s. 135–163.
- Geertz C., *Religia jako system kulturowy*, w: *Socjologia religii: antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2003, s. 40–68.

- Kirchner B., Ciesielski R.T, *Problem uczestnictwa w liturgii w czasie pandemii koronawirusa*, w: *Fenomen paidei w czasach zarazy*, red. E. Baum, Sz. Cofta, A. Grzegorzczak, Poznań 2022, s. 137–151, DOI: 10.14746/amup.9788323241249.
- Kutyło Ł., *Teorie socjologiczne a religia. Między sekularyzacją a desekularyzacją*, Łódź 2012, DOI: 10.18778/7525-717-5.
- McGuire M., *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2002.
- Otto R., *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, Wrocław 1993.
- Spiro M., *Religion: Problems of definition and explanation*, w: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton, London 1966, s. 85–126.
- Scheler M., *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, Kraków 2004.
- van der Leeuw G., *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997.
- Sochoń J., *Samotny w kościele?*, <https://teologiapolityczna.pl/ksjansochonsamotnywkosciele> [8.02.2024].